FLORILEGIUM PATRISTICUM
TAM VETERIS QUAM MEDII AEVI AUCTORES COMPLECTENS
(NOVA SERIES)

EDIDIT

D. DR THEOL. PAULUS BRUNO ALBERS

XIII.

D. THOMAE AQUINATIS
QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE
QUAESTO XI

EDIDIT ET ADNOTAVIT
IN USUM MAXIME SEMINARIORUM

A. DYROFF

BONNAE SUMPTIBUS PETRI HANSTEIN
MCMXXI

D. THOMAE AQUINATIS.

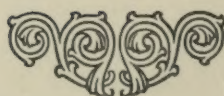
QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE.

QUAESTIO XI.

EDIDIT ET ADNOTAVIT.

IN USUM MAXIME SEMINARIORUM

A. DYROFF



BONNAE SUMPTIBUS PETRI HANSTEIN
MCMXVIII.

FLORILEGIUM PATRISTICUM

TAM VETERIS QUAM MEDII AEVI AUCTORES COMPLECTENS

(NOVA SERIES)

EDIDIT

D. Dr. THEOL. BR. ALBERS O.S.B.

XIII.

D. THOMAE AQUINATIS

QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE

QUAESTIO XI.

EDIDIT ET ADNOTAVIT.

IN USUM MAXIME SEMINARIORUM

A. DYROFF

BONNAE SUMPTIBUS PETRI HANSTEIN

MCMXVIII.

S. THOMAE AQUINATIS

QUAESTIONES DISPUTATAE DE VERITATE.

QUAESTIO XI.

DE MAGISTRO.

(In quatuor articulos divisa.)

1. Primo quaeritur, utrum homo possit docere et dici magister vel solus Deus; 2⁰ utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; 3⁰ utrum homo ab Angelo doceri possit; 4⁰ utrum docere sit actus vitae activae vel contemplativae.

ARTICULUS I.

Utrum homo docere alium possit et dici magister, vel Deus solus (1 part., q. 117, art. 1).

— 1. Quaestio est de magistro: et primo quaeritur, utrum homo possit docere et dici magister, vel solus Deus; et videtur quod solus Deus doceat et magister dici debeat. Matth. XXIII [8]: *Unus est magister vester;* et praecedit: *Nolite vocari rabbi;* super quo Glossa (interlin.): *ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est, vobis usurpetis.* Ergo magistrum esse vel docere, solius Dei esse videtur.

2. Praeterea, si homo docet, nonnisi per aliqua signa: quia si etiam rebus ipsis aliqua doceri videantur, utpote si aliquo quaerente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adjungatur, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. X. n. 29): et probat eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat; utrum quantum ad substantiam, vel quantum ad accidens aliquod ejus. Sed per signum non potest deveniri in cognitionem rerum; quia rerum cognitio potior est quam signorum (ibid. cap. IX. n. 27); cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem: effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere.

3. Praeterea, si aliquarum signa rerum alicui proponantur per hominem; aut ille cui proponuntur, cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non (cf. lib. de Mag. cap. X. n. 33). Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit, ignoratis rebus nec signorum significationes cognosci possunt; qui enim nescit hanc rem quae est lapis, non potest scire quid hoc nomen *lapis significet*. Ignorata vero significatione signorum, non potest per signa aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Praeterea, docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare. Sed scientiae subjectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri, non perveniunt us-

que ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest.

5. Praeterea, si scientia in uno causatur ab alio, aut scientia inerat addiscenti aut non inerat. Si non inerat, in homine uno ab alio creatur; ergo unus homo in alio scientiam creat; quod est impossibile. Si autem inerat, aut inerat in actu perfecto, et sic causari non potest, quia quod est, non fit; aut inerat secundum rationem seminalem; rationes autem seminales per nullam virtutem creatam in actum educi possunt, sed a Deo solo naturae inseruntur, ut dicit Augustinus super Genes. ad litteram (Quaest. in Exod. lib. II. qu. 21). Ergo relinquitur quod unus homo alium nullo modo docere possit.

6. Praeterea, scientia quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subjectum. Ergo, cum doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiae de magistro in discipulum, unus alium docere non potest.

7. Praeterea, Rom. X [7] super illud, *Fides ex auditu*, dicit Glossa (interlin.): *Licet Deus intus doceat, praeco tamen exterius annuntiat.* Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Magistro (cf. cap. XI. n. 38. et cap. XIV. n. 46.): *Solus Deus cathedram habet in coelis, qui veritatem docet interius: alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem.* Agricola autem non est factor arboris, sed cultor. Ergo nec homo potest dici doctor scientiae, sed ad scientiam dispositor.

9. Praeterea, si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat; cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit *qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* Jo[an] I [9]. Ergo non potest alium vere docere.

10. Praeterea, si unus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia sciente actu scientem. Ergo oportet quod ejus scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur; quod est contra Augustinum, in lib. LXXXIII. Quaestionum (lib. II. de lib. arb. cap. XIV. n. 38.), qui dicit, quod *sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat.*

11. Praeterea, scientia nihil aliud esse videtur quam descriptio rerum in anima; cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines: sic enim interius operatur in ipso; quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Consol. (V, prosa v, in princ.), quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non esset scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit de Magistro (cap. XII. n. 40.).

Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quae proponit: quod enim est in sensu, magis est obliquum obiecto quod est in intellectu; certitudo autem semper fit ad aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Praeterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum potest in uno homine ab alio causari: quia oportet quod homo aliquid crearet, cum hujusmodi formae simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare, et sic nec docere.

15. Praeterea, nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit (lib. II. de liber. Arb., cap. XVII). Scientia autem quaedam forma mentis est. Ergo solus Deus in anima scientiam causat.

16. Praeterea, sicut culpa est in mente, ita ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa: Ysa. XLIII [25]: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus Deus docet.

17. Praeterea, cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab illo aliquis scientiam accipit per cujus locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem; alias oporteret quod quidquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret : certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quae ab homine audit, ut certus fiat (cf. lib. de Mag. cap. XI. n. 38.). Ergo homo non docet, sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus.

18. Praeterea, nullus per locutionem alterius ad-

discit illa quae ante locutionem etiam interrogatus respondisset (cf. lib. de Mag. cap. XII. n. 40.). Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his quae magister proponit: non enim doceretur ex locutione magistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius.

Sed contra est quod dicitur II Ti[moth.], I [11] : *In quo positus sum ego praedicator et magister.* Ergo homo potest esse et dici magister.

Praeterea, II Timoth. III, 14: *Tu vero permane in his quae didiscisti, et credita sunt tibi.* Glossa (interlin.): *a me tanquam a vero doctore;* et sic idem quod prius.

Praeterea, Matth. XXIII [8 et 9] simul dicitur: *Unus est magister vester, et unus est pater vester.* Sed hoc quod Deus est pater omnium, non excludit quin etiam homo vere possit dici pater. Ergo etiam per hoc non excluditur quin homo vere possit dici magister.

Praeterea, Ro[man.] X [15], super illud: *Quam speciosi sunt pedes evangelizantium pacem!* dicit Glossa (ex ord. et interlineari colligitur): *Isti sunt pedes qui illuminant Ecclesiam.* Loquitur autem de Apostolis. Cum ergo illuminare sit actus doctoris, videtur quod hominibus docere competat.

Praeterea, ut dicitur in III Metaphys., unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi similia generare. Sed scientia est quaedam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Praeterea, Augustinus in libro (de Genesi) contra Manich. (II, cap. 4) dicit, quod *sicut terra, quae ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit*

pluvia de nubibus descendente; ita mens humana, quae per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus. Ergo saltem post peccatum homo ab homine docetur.

Respondeo dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse; in acquisitione virtutum, et in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt, formas omnes sensibiles esse ab extrinseco, quod est a substantia vel a forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut praeparantia materiam ad formae susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet ejus contrarium, et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato; ut Avicenna ponit in VI de Naturalibus (IV, cap. 2 a med.), quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur: posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod habitus omnes virtutum nobis

sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultabantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam quidam dixerunt quod animae est omnium scientia concreata; et per hujusmodi doctrinam et hujusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes solis causis primis attribuit; in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII Physic. (com. 32); si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo, secundum doctrinam Aristotelis (I Physic., com. 78), media via inter has duas tenenda est in omnibus praedictis. Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum

ipsius sententiam in VI Ethic. (2, in princ.), virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species abstractas a sensibilibus sive sint complexa, sicut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum; sicut patet quando ex aëre fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aëre existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adjuvando agens intrinsecum, et ministrando

ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aëre, qui est potentia ignis, actu ignem. Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva, sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam.

Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae, ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam, unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio: alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo (1) deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; unde et secundum hoc

1) Al. inveniendo sicut si aliquis deducit etc.

unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per hujusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur et ejus esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus, I Posteriorum (com. 5), quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se notis non includuntur vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem, vel fidem; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest, vel non. Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat; nihilominus tamen et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc prohibitum absolute, Glossa ex-

ponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda; prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit, quasi in hominum sapientia spem ponentes, et non magis de his quae ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus judicare.

Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur, et applicantur ad alia quae prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid, ut dictum est in corp. art. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid et quantum ad aliquid ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid; scilicet rationem animalis vel substantiae aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest; et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet praescire de subjecto et passione quid sint, etiam principiis per quae conclusio docetur praecognitis; omnis enim disciplina fit ex praeexistenti cognitione (ut dicitur in I Poster.) (in princ.). Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scien-

tiam in se ipso faciendam; proximum enim scientiae effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod in eo qui docetur, scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum. Quamvis autem per virtutem creatam rationes seminales non hoc modo educantur in actum quasi per aliquam virtutem creatam infundantur; tamen id quod est in eis originaliter et virtualiter, actione creatae virtutis in actum educi potest.

Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quae est in magistro in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem, ita et homo dicitur docere veritatem quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus in lib. de Magistro, per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

Ad nonum dicendum, quod homo verus et vere doctor dici potest, et veritatem docens, et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadjuvans ad scientiae per-

fectionem per ea quae exterius proponit: secundum quem modum dicitur Ephes. III, 8: *Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia haec ... illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.*

Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia; scilicet creata et increata; et utraque homini infunditur; et ejus infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res aeternas de quibus est; et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subjecto; et sic per accidens mutatur, subjecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines et sunt formae perficientes intellectum.

Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles, et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita vel visa in scripto hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam; quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habent ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia; in quantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad duodecimum dicendum, quod non est simile de intellectu et visu corporali; visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum objectorum in alia perveniat; sed omnia sua objecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur: unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium ejus visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito, vel aliquo hujusmodi (1). Sed potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quaedam videt, ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando; unde ad hujusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali: indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII Physic. (com. 32): quo non indiget ille qui habitualiter jam aliquid novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum: sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo.

Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando

1) Al. vel aliquid hujusmodi.

resolvuntur in principia: et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus: non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens: ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile, sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, in quantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit et recondit in se ipso.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur, nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima ejus forma, sine qua informis reputatur, quascumque alias formas habeat: haec autem est forma illa qua ad Verbum convertitur, et ei inhaeret; per quam solam natura rationalis formata dicitur, ut patet per Augustinum super Genes. ad litt. (lib. IX, cap. XV. n. 26., et lib. LXXXIII Qq. quaest. 51. cap. 2. et 4).

Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in sequenti articulo: ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est in corp. art.

Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudi-

nem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est in corp. art.

Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet: unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis possit sui ipsius magister dici.

1. Secundo quaeritur, utrum aliquis possit dici magister sui ipsius; et videtur quod sic. Quia actio magis debet attribui causae principali quam instrumentali. Sed quasi causa principalis scientiae causatae in nobis est intellectus agens; homo autem, qui docet exterius, est quasi causa instrumentalis proponens intellectui agenti instrumenta quibus ad scientiam perducat. Ergo intellectus agens magis docet quam homo exterius. Si ergo propter locutionem exteriorem, qui exterius loquitur, dicitur magister illius qui audit, multo amplius, propter lumen intellectus agentis, ille qui audit, dicendus est magister sui ipsius.

2. Praeterea, nullus aliquid discit nisi secundum quod ad certitudinem cognitionis pervenit. Sed certitudo cognitionis nobis inest per principia naturaliter nota lumine intellectus agentis. Ergo intellectui agenti praecipue convenit docere; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, docere magis proprie convenit Deo quam homini; unde Matth. XXIII, 8: *Unus est magister vester.* Sed Deus nos docet, in quantum nobis lumen rationis tradit, quo de omnibus possumus judicare. Ergo illi lumini praecipue actio docendi attribui debet; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, scire aliquid per inventionem est perfectius quam ab alio discere, ut patet in I Ethic. (cap. 4, circa fin.). Si ergo ex illo modo acquirendi scientiam quo aliquis ab alio addiscit, sumitur nomen magistri, ut unus alterius sit magister; multo amplius ex modo accipiendi scientiam per inventionem debet accipi nomen magistri, ut aliquis sui ipsius magister dicatur.

5. Praeterea, sicut aliquis inducitur ad virtutem a se ipso et ab alio, ita perducitur ad scientiam et per se ipsum inveniendo et ab alio addiscendo. Sed illi qui ad opera virtutum perveniunt sine exteriori instructore vel legislatore, dicuntur esse sibi ipsis lex; Rom. II, 14: *Cum gentes quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt, faciunt ..... ipsi sibi sunt lex.* Ergo et ille qui scientiam acquirit per se ipsum, debet sibi ipsi dici magister.

6. Praeterea, doctor est causa scientiae, sicut medicus sanitatis, ut dictum est. Sed medicus sanat se ipsum. Ergo et aliquis potest se ipsum docere.

Sed contra est quod Philosophus dicit, VIII Phys. (com.32), quod impossibile est quod docens addiscat; quia docentem necesse est habere scientiam, discentem vero non habere. Ergo non potest esse quod aliquis doceat se ipsum, vel magister dici sui.

Praeterea, magisterium importat relationem

superpositionis, sicut et dominus. Sed hujusmodi relationes non possunt esse alicujus ad se ipsum: non enim est aliquis pater sui ipsius aut dominus. Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister.

Respondeo dicendum, quod absque dubio aliquis potest per lumen rationis sibi inditum, absque exterioris doctrinae magisterio vel adminiculo, devenire in cognitionem ignotorum multorum; sicut patet in omni eo qui per inventionem scientiam acquirit et sic quodammodo aliquis est sibi ipsi causa sciendi, non tamen potest dici sui ipsius magister vel se ipsum docere. Duos enim modos principiorum agentium in rebus naturalibus invenimus, ut patet ex Philosopho, VII Metaphys. (com. 22 et 28). Quoddam enim est agens quod in se totum habet quod in effectu per eum causatur; vel eodem modo, sicut est in agentibus univocis; vel etiam eminentiori, sicut est in aequivocis. Quaedam vero agentia sunt in quibus eorum quae aguntur non praeexistit nisi pars; sicut motus causat sanitatem, aut aliqua medicina calida, in qua calor invenitur vel actualiter vel virtualiter; calor autem non est tota sanitas, sed est pars sanitatis. In primis igitur agentibus est perfecta ratio actionis, non autem in agentibus secundi modi; quia secundum hoc aliquid agit quod actu est; unde, cum non sit in actu effectus inducendi nisi in parte, non erit perfecte agens. Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in alio causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam. Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae,

non habet scientiam acquirendam, nisi in parte; scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo.

Ad primum dicendum, quod intellectus agens, quamvis sit principalior causa ad aliquid quam homo exterius docens, tamen in eo non praeexistit scientia complete sicut in docente; unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod Deus explicite novit omnia quae per eum homo docetur, unde sibi convenienter ratio magistri attribui potest; secus autem est de intellectu agente, ratione jam dicta (in sol. ad 1 arg.).

Ad quartum dicendum, quod quamvis modus in acquisitione scientiae per inventionem sit perfectior ex parte recipientis scientiam, in quantum designatur habilior ad sciendum, tamen ex parte scientiam causantis est modus perfectior per doctrinam: quia docens, qui explicite totam scientiam novit, expeditius potest ad scientiam inducere quam aliquis induci possit ex se ipso, per hoc quod cognoscit scientiae principia in quadam communitate.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo se habet lex in operabilibus sicut principium in speculativis, non autem sicut magister; unde non sequitur quod si aliquis est sibi lex, possit sibi esse magister.

Ad sextum dicendum, quod medicus sanat in quantum praehabet sanitatem non in actu, sed in cognitione artis; sed magister docet in quantum actu scientiam habet. Unde ille qui non habet sanitatem

in actu, ex hoc quod habet sanitatem in cognitione artis, potest in se ipso sanitatem causare; non autem potest esse ut aliquis actu habeat scientiam et non habeat, ut sic possit a se ipso doceri.

ARTICULUS III.

Utrum homo ab Angelo doceri possit.

1. Tertio quaeritur, utrum homo ab Angelo doceri possit; et videtur quod non. Quia si Angelus docet; aut docet interius aut exterius. Non autem interius, quia hoc solius Dei est, ut Augustinus dicit; nec exterius, ut videtur; quia docere exterius est per aliqua signa sensibilia docere, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. ult.): hujusmodi autem signis sensibilibus Angeli nos non docent, nisi forte sensibiliter apparentes; quod praeter communem cursum accidit quasi per miraculum.

2. Sed dicendum, quod Angeli nos docent quodammodo interius, in quantum in nostram imaginationem imprimunt. — Sed contra, species imaginationi impressa ad imaginandum in actu non sufficit, nisi adsit intentio; ut patet per Augustinum in lib. de Trin. (lib. LXXXIII Quaestionum, quaest. 51). Sed intentionem non potest in nobis inducere Angelus; cum intentio sit voluntatis actus, in quam solus Deus imprimere potest. Ergo nec etiam imprimendo in imaginationem Angelus nos docere potest; cum mediante imaginatione non possimus doceri nisi actu aliquid imaginando.

3. Praeterea, si ab Angelis docemur absque sen-

sibili apparitione, hoc non potest esse nisi in quantum intellectum illuminant, quem illuminare non possunt, ut videtur; quia nec tradunt lumen naturale, quod a solo Deo est, utpote menti concreatum; nec etiam lumen gratiae, quam solus Deus infundit. Ergo Angeli absque visibili apparatione nos docere non possunt.

4. Praeterea, quandocumque unus ab alio docetur, oportet quod discens inspiciat conceptus docentis; ut hoc modo sit processus in mente discipuli ad scientiam, sicut est processus ad scientiam in mente doctoris. Homo autem non potest Angeli conceptus videre; non videt enim eos in se ipsis, sicut nec alterius hominis conceptus; immo multo minus, utpote magis differentes; nec iterum in signis sensibilibus, nisi forte quando sensibiliter apparent; de quo nunc non agitur. Ergo Angeli alias nos docere non possunt.

5. Praeterea, illius est docere qui illuminat omnem hominem venientem, ut patet in Glossa (ordin.) Matth. XXIII: *Unus est magister vester.* Sed hoc non competit Angelo, sed solum luci increatae, ut patet Joan, I. Ergo etc.

6. Praeterea, quicumque alium docet, eum ad veritatem inducit, et sic veritatem in anima ejus causat. Sed solus Deus causalitatem habet supra veritatem; quia cum veritas sit lux intelligibilis, et forma simplex, non exit in esse successive; et ita non potest produci nisi per creationem, quod soli Deo competit. Cum ergo Angeli non sint creatores, ut Damascenus dicit (lib. II orth. Fidei, cap. 3 in fin.), videtur quod ipsi docere non possint.

7. Praeterea, indeficiens illuminatio non potest procedere nisi a lumine indeficienti, eo quod abeunte

lumine subjectum illuminari desinit. Sed in doctrina exigitur indeficiens quaedam illuminatio; eo quod scientia de necessariis est, quae semper sunt. Ergo doctrina non procedit nisi a lumine indeficienti. Hujusmodi autem non est lumen angelicum; cum eorum lumen deficeret, nisi divinitus conservaretur. Ergo Angelus non potest docere.

8. Praeterea, (Ev.) Joan. I, 38, dicitur, quod duo ex discipulis Joannis sequentes Jesum, ei interroganti, *Quid quaeritis?* responderunt: *Rabbi, ubi habitas?* ubi dicit Glossa (interlin.), quod hoc nomine fidem suam indicant; et alia Glossa (ordin.) dicit: *Interrogat eos non ignorans, sed ut mercedem habeant respondendo; et quod quaerenti quid quaererent, non rem, sed personam respondent.* Ex quibus omnibus habetur quod confitentur in illa responsione, eum esse personam quamdam; et hac confessione fidem suam indicant et in hoc merentur. Sed meritum fidei christianae in hoc consistit quod Christum esse divinam personam confitemur. Ergo esse magistrum ad solam divinam personam pertinet.

9. Praeterea, quicumque docet, oportet quod veritatem manifestet. Sed veritas, cum sit quaedam lux intelligibilis, est magis nobis nota quam Angelus. Ergo per Angelum non docemur; cum magis nota per minus nota non manifestentur.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Trinit. (lib. LXXXIII Quaestionum, qu. 51. cp. 2. et 4.), quod mens nostra, nulla interposita creatura, immediate a Deo formatur. Angelus autem quaedam creatura est. Ergo non interponitur inter Deum et mentem humanam ad eam formandam, quasi superior

mente et inferior Deo; et sic homo per Angelum doceri non potest.

11. Praeterea, sicut affectus noster pertingit usque ad ipsum Deum, ita intellectus noster usque ad ejus essentiam contemplandam pertingere potest. Sed ipse Deus immediate affectum nostrum format per gratiae infusionem, nullo Angelo mediante. Ergo et intellectum nostrum format per doctrinam, nullo mediante.

12. Praeterea, omnis cognitio est per aliquam speciem. Si ergo Angelus hominem doceat, oportet quod aliquam speciem in eo causet, per quam cognoscat; quod esse non potest, nisi vel creando speciem, quod nullo modo Angelo competit, ut dicit Damascenus (lib. II, cap. 3, in fin.); vel illuminando species quae sunt in phantasmatibus, ut ab his species intelligibiles in intellectu possibili humano resultent; et hoc videtur redire in errorem illorum philosophorum qui ponunt, intellectum agentem cujus est officium illuminare phantasmata esse substantiam separatam; et sic Angelus docere non potest.

13. Praeterea, plus distat intellectus Angeli ab intellectu hominis quam intellectus hominis ab imaginatione humana. Sed imaginatio non potest accipere illud quod est in intellectu humano; non enim potest imaginatio capere nisi formas particulares, quales intellectus non continet. Ergo nec intellectus humanus est capax eorum quae sunt in mente angelica; et sic homo per Angelum doceri non potest.

14. Praeterea, lux qua aliquis illuminatur, debet esse illuminato proportionata, sicut lux corporalis coloribus. Sed lux angelica, cum sit pure spiritualis,

non est proportionata phantasmatibus, quae sunt quodammodo corporalia, utpote organo corporali contenta. Ergo Angeli non possunt nos docere illuminando nostra phantasmata; ut dicebatur.

15. Praeterea, omne quod cognoscitur, aut cognoscitur per essentiam suam, aut per similitudinem. Sed cognitio qua res cognoscitur per essentiam suam a mente humana, non potest per Angelum causari; quia sic oporteret quod virtutes, et alia quae intra animam continentur, ab ipsis Angelis imprimerentur, cum talia per sui essentiam cognoscantur; similiter nec per eos causari potest cognitio rerum quae per suas similitudines cognoscuntur; cum ipsis similitudinibus, quae sunt in cognoscente, propinquiores sint res cognoscendae quam Angelus. Ergo nullo modo Angelus potest esse homini causa cognitionis, quod est docere.

16. Praeterea, agricola quamvis naturam excitet exterius ad naturales effectus, non tamen dicitur creator, ut patet per Augustinum super Gen. ad litteram (lib. XIX. cap. 15. et 16.). Ergo pari ratione nec Angeli debent dici doctores vel magistri, quamvis intellectum hominis excitent ad sciendum.

17. Praeterea, cum Angelus sit homine superior; si docet, oportet quod ejus doctrina humanam excellat. Sed hoc esse non potest; homo enim docere potest de his quae habent causas determinatas in natura; alia vero, ut futura contingentia, ab Angelis doceri non possunt; cum ipsi naturali cognitione eorum sint ignari, solo Deo talium futurorum scientiam habente. Ergo Angeli non possunt docere homines.

Sed contra est quod dicit Dionysius, IV. cap. caelest. Hierar.: *Video quod divinum Christi humanitatis*

mysterium Angeli primum docuere, deinde per ipsos in nos scientiae gratia descendit.

Praeterea, quod potest inferior, potest superior. Sed Angelus est superior homine. Ergo etc.

Praeterea, ordo divinae sapientiae non minus est in Angelis quam in corporibus caelestibus, quae imprimunt in ista inferiora.

Praeterea, id quod est in potentia, reduci potest in actum per id quod est in actu; et id quod est minus in actu, per id quod est perfectius in actu. Sed intellectus angelicus est magis in actu quam intellectus humanus. Ergo intellectus humanus reducitur in actum scientiae per intellectum angelicum; et sic Angelus hominem docere potest.

Praeterea, Augustinus, in lib. de Dono Perseverantiae (cap. XIX. n. 48. versus finem.), dicit, quod doctrinam salutis quidam a Deo recipiunt immediate, quidam ab Angelo, quidam ab homine. Ergo etc.

Praeterea, illuminare domum dicitur et immittens lumen, sicut sol, et aperiens fenestram, quae lumini obstat. Sed quamvis solus Deus lumen veritatis menti infundat, tamen Angelus vel homo potest aliquod impedimentum luminis percipiendi amovere. Ergo non solus Deus, sed Angelus vel homo docere potest.

Respondeo dicendum, quod Angelus circa hominem dupliciter operatur. Uno modo secundum modum nostrum; quando scilicet homini sensibiliter apparet, vel corpus assumendo, vel quocumque alio modo, et eum per locutionem sensibilem instruit; et sic nunc non quaerimus de Angeli doctrina; hoc enim modo non aliter Angelus quam homo docet. Alio modo circa nos Angelus operatur per modum suum, scilicet in-

visibiliter; et secundum hunc modum qualiter homo ab Angelo possit doceri, est intentio quaestionis.

Sciendum est igitur, quod, cum Angelus sit medius inter Deum et hominem, secundum ordinem medius modus docendi sibi competit, inferior quidem Deo, sed superior homine. Quod qualiter sit verum, percipi non potest, nisi videatur qualiter docet Deus et qualiter homo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod inter intellectum et corporalem visum haec est differentia: quod visui corporali omnia sua objecta aequaliter sunt propinquia ad cognoscendum; sensus enim non est vis collativa, ut ex uno objectorum suorum necesse habeat pervenire in aliud. Sed intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit; scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen, quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque, Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo; quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum; sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Homo autem, quia secundum ordinem naturae alteri homini par est in specie intellectualis luminis, nullo modo potest alteri homini causa scientiae existere, in eo lumen causando vel augendo; sed ex parte illa qua scientia ignotorum per principia

per se nota causatur, alteri homini causa sciendi quodammodo existit, non sicut notitiam principiorum tradens, sed sicut id quod implicite, et quodammodo in potentia, in principiis continebatur educendo in actum per quaedam signa sensibilia exteriori sensui ostensa, sicut supra, art. praec., dictum est. Angelus vero, quia naturaliter habet lumen intellectuale perfectius quam homo, ex utraque parte potest esse homini causa sciendi; tamen inferiori modo quam Deus, et superiori quam homo. Ex parte enim luminis, quamvis non possit intellectuale lumen infundere, ut Deus facit, potest tamen lumen infusum confortare ad perfectius inspiciendum. Omne enim quod est in aliquo genere imperfectum, quando continuatur perfectiori in genere illo, magis confortatur virtus ejus; sicut etiam videmus in corporibus, quod corpus locatum confortatur per corpus locans, quod comparatur ad ipsum ut actus ad potentiam, ut habetur IV Phys. Ex parte etiam principiorum potest angelus hominem docere, non quidem ipsorum principiorum notitiam tradendo, ut Deus facit, neque deductionem conclusionum ex principiis sub signis sensibilibus proponendo, ut homo facit; sed in imaginatione aliquas species formando, quae formari possunt ex commotione organi corporalis; sicut patet in dormientibus et mente captis, qui secundum diversitatem phantasmatum ad caput ascendentium diversa phantasmata patiuntur. Et hoc modo commixtione alterius speciei fieri potest ut ea quae ipse Angelus scit, per imagines hujusmodi, ei cui admiscetur. ostendat, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XXXVI. n. 69.).

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus invisi-

biliter docens, docet quidem interius per comparationem ad doctrinam hominis, qui sensibus exterioribus doctrinam proponit; sed per comparationem ad doctrinam Dei, qui intra mentem operatur, lumen infundendo, doctrina Angeli exterior reputatur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intentio voluntatis cogi non possit, tamen intentio sensitivae partis cogi potest: sicut cum quis pungitur, necesse habet intendere ad laesionem; et ita est de omnibus aliis virtutibus sensitivis, quae utuntur organo corporali; et talis intentio sufficit ad imaginationem.

Ad tertium dicendum, quod Angelus nec lumen gratiae infundit, nec lumen naturae; sed lumen naturae divinitus infusum confortat, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus et agens univocum, quod eodem modo imprimit formam sicut eam habet, et aequivocum, quod alio modo imprimit quam habeat; ita etiam est de doctrina; quia homo docet hominem quasi univocum agens; unde per illum modum scientiam alteri tradit quo habet eam, scilicet deducendo causas in causata. Unde oportet quod ipsius docentis conceptus patefiant per aliqua signa discenti. Sed Angelus docet quasi agens aequivocum: ipse enim intellectualiter cognoscit quod homini per viam rationis manifestatur; unde non hoc modo ab Angelo docetur quod Angeli conceptus homini patefiant; sed quia in homine scientia causatur per suum modum earum rerum quas Angelus longe alio modo cognoscit.

Ad quintum dicendum, quod Dominus loquitur de illo modo doctrinae qui soli Deo competit, ut patet per

Glossam, ibidem; et hunc modum docendi Angelo non adscribimus.

Ad sextum dicendum, quod ille qui docet, non causat veritatem, sed causat cognitionem veritatis in discente. Propositiones enim quae docentur, sunt verae antequam sciantur: quia veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum.

Ad septimum dicendum, quod quamvis scientia quae a nobis acquiritur per doctrinam, sit de rebus indeficientibus, tamen ipsa scientia deficere potest: unde non oportet quod illuminatio doctrinae sit a lumine indeficienti; vel si est a lumine indeficienti sicut a primo principio, non tamen excluditur omnino lumen creatum defectibile, quod possit esse sicut principium medium.

Ad octavum dicendum, quod in discipulis Christi notatur quidem fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo docenti. Unde quaedam Glossa, parum infra, dicit: *Quia cognovit Nathanael Christum absentem vidisse quae ipse in alio loco gesserat, quod est indicium Deitatis, fatetur non solum magistrum, sed et Dei Filium.*

Ad nonum dicendum, quod Angelus non manifestat veritatem ignotam per hoc quod substantiam suam demonstret; sed aliam veritatem magis notam proponendo vel etiam lumen intellectus confortando. Unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod intentio Augustini non est dicere quia mens angelica sit excellentioris naturae quam humana; sed quia non ita cadit Angelus medius inter Deum et mentem humanam, ut mens hu-

mana per conjunctionem ad Angelum ultima formatione formetur; ut quidam posuerunt, quod in hoc consistit ultima hominis beatitudo, ut intellectus noster intelligentiae continuentur, cujus beatitudo est quod continuetur ipsi Deo.

Ad undecimum dicendum, quod in nobis sunt quaedam vires quae coguntur ex subjecto, sicut vires sensitivae, quae excitantur et per conjunctionem organi et per formationem objecti. Intellectus vero non cogitur ex subjecto, cum non utatur organo corporali; sed cogitur ex objecto, quia ex efficacia demonstrationis cogitur quis conclusioni consentire. Affectus vero neque ex subjecto neque ex objecto cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel illud: unde non potest in affectum imprimere nisi Deus, qui interius operatur; sed in intellectum potest imprimere quodammodo homo vel Angelus, repraesentando objecta quibus intellectus cogatur.

Ad duodecimum dicendum, quod Angelus neque creat species in mente nostra, neque immediate phantasmata illuminat; sed per continuationem luminis ejus cum lumine intellectus nostri noster intellectus potest efficacius phantasmata illustrare. Et tamen si immediate phantasmata illustraret, non propter hoc sequeretur quod positio illorum philosophorum esset vera: quamvis enim intellectus agentis sit illustrare phantasmata, posset tamen dici, quod non est solius Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio potest accipere ea quae sunt in intellectu humano, sed per alium modum; et similiter intellectus humanus potest accipere quae sunt in intellectu angelico, suo

modo. Sed tamen, quamvis intellectus humanus magis conveniat cum imaginatione in subjecto, in quantum sunt potentiae unius animae; tamen cum intellectu angelico magis convenit in genere, quia uterque est immaterialis virtus.

Ad decimumquartum dicendum, quod spirituale nihil prohibet esse proportionatum ad hoc quod in corporale agat, quia nihil prohibet quod inferiora a superioribus patiantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non est causa homini quantum ad illam cognitionem qua cognoscit res per essentiam, sed quantum ad illam qua cognoscit per similitudines; non quod Angelus sit propinquior rebus quam earum similitudines; sed in quantum facit rerum similitudines in mente resultare, vel movendo imaginationem vel intellectum confortando.

Ad decimumsextum dicendum, quod creare importat causalitatem primam, quae soli Deo debetur; facere vero importat causalitatem communiter; et similiter docere quantum ad scientiam: et ideo solus Deus dicitur creator; factor autem et doctor potest dici et Deus et Angelus et homo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod etiam de his quae habent causas determinatas in natura, potest plura docere Angelus quam homo, sicut et alia plura cognoscit; et ea etiam quae docet, nobiliori modo docere: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum docere sit actus vitae activae, an contemplativae (2a-2ae, q. 181, art. 3).

1. Quarto quaeritur, utrum docere sit actus vitae contemplativae vel activae; et videtur quod sit actus contemplativae. *Vita* enim *activa cum corpore deficit,* ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. III). Sed docere non deficit cum corpore; quia etiam Angeli, qui corpore carent, docent. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat.

2. Praeterea, sicut dicit Gregorius super Ezech. (hom. XIV), *ab activa agitur ut ad contemplativam postea veniatur.* Sed doctrina sequitur, contemplatio vero praecedit. Ergo docere non pertinet ad vitam activam.

3. Praeterea, ut Gregorius, ibidem, dicit, activa vita dum occupatur in opere, minus videt. Sed ille qui docet, habet necesse magis videre quam ille qui simpliciter contemplatur. Ergo docere magis est contemplativae quam activae.

4. Praeterea, unumquodque per idem est in se perfectum et aliis similem perfectionem tradens; sicut per eumdem calorem ignis est calidus et calefaciens. Sed aliquem perfectum esse in consideratione divinorum in se ipso, pertinet ad vitam contemplativam. Ergo et doctrina, quae est ejusdem perfectionis transfusio in alium, ad contemplativam pertinet.

5. Praeterea vita activa circa temporalia versatur. Sed doctrina praecipue versatur circa aeterna; illorum etiam excellentior est doctrina et perfectior. Ergo

doctrina non pertinet ad vitam activam, sed contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius in eadem homil. (XIV sup. Ezech.) dicit: *Activa vita est panem esurienti tribuere, verbo sapientiae nescientem docere.*

Praeterea, opera misericordiae ad vitam activam pertinent. Sed docere inter eleemosynas spirituales computatur. Ergo est vitae activae.

Respondeo dicendum, quod contemplativa et activa vita ad invicem materia et fine distinguuntur. Materia namque vitae activae sunt temporalia, circa quae humanus actus versatur; materia autem contemplativae sunt rerum scibiles rationes, quibus contemplator insistit. Et haec materiae diversitas provenit ex diversitate finis: sicut et in omnibus aliis materia secundum finis exigentiam determinatur. Finis enim contemplativae vitae est inspectio veritatis, prout nunc de vita contemplativa agimus; veritatis dico increatae secundum modum possibilem contemplanti; quae quidem in hac vita imperfecte inspicitur, in futura autem vita perfecte. Unde et Gregorius dicit (homil. XIV in Ezech. parum a med.), quod contemplativa vita hic incipit, ut in futura vita perficiatur. Sed activae vitae est finis operatio, qua proximorum utilitati intenditur. In actu autem docendi invenimus duplicem materiam; in cujus signum etiam actus docendi duplici actui conjungitur. Est, siquidem, una ejus materia ipsa res quae docetur; alia vero ille cui scientia traditur. Ratione igitur primae materiae, actus doctrinae ad vitam contemplativam pertinet, sed ratione secundae pertinet ad activam; sed ex parte finis doctrina solummodo ad vitam activam pertinere videtur: quia

ultima materia ejus, in qua finem intentum consequitur, est activae vitae materia. Unde ad activam magis pertinet quam ad contemplativam, quamvis etiam quodammodo ad contemplativam pertineat, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod vita activa secundum hoc cum corpore deficit, quod cum labore exercetur et subvenit infirmitatibus proximorum; secundum quod Gregorius ibidem dicit, quod *activa vita laboriosa est, quia desudat in opere;* quae duo in futura vita non erunt. Nihilominus tamen actio hierarchia est in caelestibus spiritibus, ut dicit Dionysius (cap. IV caelest. Hierarch.); et illa actio est alterius modi ab activa vita quam nunc agimus in hac vita; unde et illa doctrina quae ibi erit, longe est ab ista doctrina.

Ad secundum dicendum, quod sicut Gregorius, ibidem, dicit, *sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plurium utilitas animus a contemplativa ad activam reflectitur, ut per quod contemplativa mentem accenderit, perfectius activa teneatur.* Sciendum tamen, quod activa contemplativam praecedit quantum ad illos actus qui nullo modo cum contemplativa conveniunt; sed quantum ad illos actus qui materiam a contemplativa vita accipiunt, necesse est ut activa contemplativam sequatur.

Ad tertium dicendum, quod visio docentis est principium doctrinae: sed ipsa doctrina magis consistit in transfusione scientiae rerum visarum quam in earum visione: unde visio docentis magis pertinet ad actionem quam ad contemplationem.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod vita contemplativa sit principium doctrinae; sicut calor non est ipsa calefactio sed calefactionis principium, in quantum eam dirigit; sicut e converso activa vita ad contemplativam disponit.

Ad quintum patet solutio ex dictis; quia respectu materiae primae doctrina cum contemplativa convenit, ut dictum est, in corp. art.

Anmerkungen.

1. Allgemeine.

Die Literaturgattung der „Quästionen" ist eine der wertvollsten Leistungen mittelalterlicher Geistesarbeit. Sie tritt als selbständige Darlegung wissenschaftlicher Gedanken neben die Lesung, Erläuterung (Kommentare) und Umschreibung (Paraphrase) älterer Texte, die einen andern wichtigen Teil des höheren Schulbetriebs ausmachen. Für die weitere Form der selbständigen Darlegung, die freie Ausbreitung des Stoffes und der Beweisgänge, gewährt die sog. Summa philosophica (oder Summa contra gentes sive gentiles), die wegen ihres anderen Titels: De veritate catholicae fidei contra gentiles leicht mit den Quaestiones disputatae de veritate verwechselt wird, ein gutes Beispiel; andere besonders bei Albertus Magnus.

Der *Aufbau einer „Quaestio"* ist sofort zu erkennen. Zuerst wird der Inhalt der Frage schlicht

und klar bezeichnet, womöglich in kontradiktorischer Ausführung (Quaestio est de — et primo quaeritur, utrum). Sodann wird mit videtur quod non (oder quod) die *eine* Alternative, meist die dem Sinne des Verfassers entgegengesetzte, eingeleitet und durch eine größere Reihe von „Vorargumenten" (Ausdruck von P. Barth) syllogistisch oder durch Autoritäten gestützt. Darnach kommt die andere Alternative mit einer gewöhnlich kleineren Anzahl von „Gegenargumenten", in der Regel Autoritäten. Die wirkliche Meinung des Verfassers entwickelt das sog. „Corpus articuli", beginnend mit „Respondeo dicendum" und vielfach mit Distinktionen arbeitend. Den Abschluß bilden die sog. Solutiones, die Lösungen der in den „Vorargumenten" steckenden Schwierigkeiten. Abweichungen von diesem Schema sind stets geringfügig. Corpus und Solutiones sind also genau zu studieren, um die eigentliche Ansicht des Verfassers zu entdecken.

Nachteile und Vorteile dieses Verfahrens liegen vor aller Augen. Die Fragemethode zwingt zur unausgesetzten Analyse der Stoffe und Gedankenmassen; Zersplitterung und Unübersichtlichkeit sind wie beim platonischen Dialog die Folge: unnötige Umstände verursachen vielfach die Vor- und Gegenargumente, wobei indes die überflüssige Einmischung von fehlerhaften Textauslegungen und Fehlschlüssen nicht zum Wesen der Methode gehört (wie z. B. gerade der Vergleich der Quaestio XI a. 1 mit dem viel kürzeren a. 1 in der S. Th. I^a qu. 117 lehrt).

Aber die Klarheit und Bestimmtheit des Denkens, die nötige Behutsamkeit in der Forschung wird nur

so gewährleistet. Wenn Descartes seine Meditationes de prima philosophia andern Philosophen und Theologen vorlegen ließ, ihre Einwände entgegennahm und und auf die Oppositiones respondierte, so hat er auf viel weitläufigere Weise hinterher getan, was die Methode der mittelalterlichen Schule von vornherein tat. Der „scholastische" Betrieb brachte auch die Andersdenkenden zur Geltung.

Die vorliegende Quästio gibt zugleich ein Bild davon, wie diese Methode zur Ausgleichung von Autoritäten führte, die einander zu widersprechen schienen. Man „harmonisiert“: Sowohl die Distinktion als auch die Interpretation liefern die Werkzeuge dazu. Im Mittelalter unterschied man später einen vierfachen Sinn der Textworte; den eigentlichen Sinn (sensus proprius), auch Literalsinn, den moralischen Sinn oder die Nutzanwendung, den anagogischen Sinn d. h. den Sinn der Worte, der aufs Jenseitige, Übernatürliche hinweist, den allegorischen, der vor allem auf Christus und sein Reich hindeutet.

Die Lesung der Quaestiones disputatae de veritate des S. Thomas ab Aquino (1227—1274) empfiehlt sich, 1.) weil sie zu den früheren Schriften des Hl. Thomas gehören (1256—59) und somit die Entstehung des thomistischen Systems aus Augustinus, Anselmus, Avicenna usw. besser sehen lassen als die beiden Summen, 2.) weil sie, und zwar auch die Artikel über die Engel, in die mittelalterliche Behandlung der Erkenntnistheorie und -psychologie (s. z. B. XI a. 3 a. 3 corp. und ad 2) unmittelbar hineinführen, 3.) weil sie diesen Zweig der Philosophie wesentlich gefördert haben und wertvolle Vergleiche mit Descartes, Spinoza, Kant u. ä. gestatten.

Über den Verfasser sehe man stets die neueste Auflage von Friedrich Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, zweiter Teil, nach, wo auch die Literatur genau verzeichnet wird. Über das Theologische geben die kirchlichen Handlexika wie das von Wetzer und Welte, Buchberger u. a., über das Theologische und Philosophische das Thomas-Lexikon von Ludwig Schütz (2. Aufl.), das Lexikon Scholasticum zu Duns Scotus von Fernandez Garcia, der Index de praecipuis rebus im tom. V der großen Pariser Ausgabe der Summa theologica (bei Lethielleux 1889) Aufschluß; vieles erklären auch die neueren thomistischen Lehrbücher der Philosophie. Über die Arten der Quästionen s. Hastings Rashdall, The universities of Europe in the Middle Ages. Oxford 1895 besonders I 433 ff., 443 ff., 466 ff. (Index hinter Bd. II 2). Denifle-Chatelain, Chartularium II 673 n. 2 (quaestiones determinatae). Für die Zeit und den Umfang der „Quaestiones disp. de veritate" (65 peciae; s. Wilh. Wattenbach, Schriftwesen 1875, 152) s. Jo. Franc. de Rubeis O. P. Venedig 1750 in Editio Leonina. Romae 1882 I p. CLXXIV.

Bei der Textgestaltung der Quaestio XI war ich durch den Krieg gezwungen, mich an die gedruckten Ausgaben zu halten, von denen die Pariser (1884) weniger gut ist als die ihr wahrscheinlich zu grunde liegende des Joh. Baptista della Cella (Parma 1859; tom. XI der Opera omnia), die ihrerseits auf ältere Ausgaben, besonders die von Venedig 1775 (p. XIX) zurückgeht.

Eine mir von H. Herrn Kollegen M. Grabmann in Wien nachgewiesene und von der Nürnberger

Stadtbibliothek gütigst zur Verfügung gestellte Pergamenthandschrift der Quaestiones disputatae de veritate - bezeichnet mit Cent. II 27 — leidet an einem alten Verluste mehrerer Blattlagen und in eine der Lücken fällt gerade auch der größere Teil der Quaest. XI. Wo sie zur Hand war, habe ich mich ihr angeschlossen, soweit ich ihren Wortlaut für besser halten mußte als den derjenigen Handschrift oder der Handschriften (italienischer oder französischer Bibliotheken), von denen die Ausgaben ausgingen. Die Nürnberger Handschrift, die wegen der noch ziemlich leserlichen Schreibart in die 1. Hälfte des 14. Jahunderts, wegen der Form der Abkürzungen mehr nach dem Anfang hin und wegen der Unkenntnis der Kanonisation des frater Thomas wohl vor 1323 zu setzen ist, beweist, obwohl sehr leichtfertig abschreibend und von Dittographien und Auslassungen wimmelnd, dennoch, daß eine sorgfältige Textesrezension mit Hilfe aller ursprünglichen Handschriften nottut; in Frankreich allein liegt eine größere Reihe (z. B. Amiens Nr. 244. Avignon Nr, 257; s. Catalogue général des manuscripts des bibliothèques publiques de France).

Die Zitate aus der Hl. Schrift sind zwar ganz verlässig, aber wie auch gelegentlich andere nicht streng wörtlich. Thomas gestattet sich kleine Auslassungen, die indes durchaus zweckmäßig sind. Bei den Gregoriuszitaten findet sich eine Wortumstellung. Ungenau sind das Boetiuszitat sowie manche Aristoteles- u. Augustinuszitate, zumal in den Vorargumenten. Durch „ut patet ex", „secundum" u. ä. ist dann der Charakter des Hinweises gut ausgedrückt.

Die genaueren Bezeichnungen der Textorte sowie die Unterscheidung der Glossen als Interlinear- und Ordinarglossen rühren nicht von Thomas selbst, sondern von irgend einem Herausgeber her; schon die Ausgabe von Parma hat sie. Ich habe, soweit die von mir verglichene Handschrift reicht, die Zusätze in Klammern gesetzt; nur S. 6, Gegenargument 2 blieb „14" ohne solche. Die Verbesserung der Nachweise für Augustinus verdanke ich wie die Prüfung der Gregorstellen H. Herrn Dr. P. Barth O. S. B. von Maria Laach.

Der Zusatz zu dem Titel „De magistro": In quatuor articulos divisa sowie die unmittelbar folgende kurze Übersicht der vier Artikel, endlich der Titel des ersten Artikels nebst Verweis auf die Summa theologica fehlen in der Nürnberger Handschrift.

Zum sachlichen Verständnis vgl. M. B. Schwalm, L'action intellectuelle d'un maître d'après S. Thomas. Revue Thomiste VIII 1900 S. 221 ff., der einen Vergleich mit Spencer zieht, und Otto Willmann: Aus Hörsaal u. Schulstube.[2] 1916 S. 40 ff.

M. Grabmann, Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas von A., Die christliche Schule 1. 1910.

Für das Metaphysische und Naturwissenschaftliche s. u. a. Tilman Pesch, Die großen Welträtsel. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1907 (alphabetisches Inhaltsverzeichnis im 2. Bd.).

Der Vergleich mit den verwandten Artikeln der Summa theologica I qu. 117 a. 1 u. 2 und II a 2 ae qu. 181 a. 3 ergibt, daß Thomas von 1252 an im Grundlegenden auf seiner Ansicht verblieb, aber in-

zwischen gelernt hatte, den Averroës zu berücksichtigen und auch die Platoniker genauer zu bezeichnen.

Die Sprache dieser Quaestio ist nicht nur von Augustinus und Boetius, sondern auch stark von Avicenna beeinflußt, der als Verteidiger der persönlichen Unsterblichkeit, wegen mancher frommen Äußerung und wegen seiner großen psychologischen, metaphysischen und medizinischen Sachkenntnis im Westen Europas beliebter war als Averroës. Das Glossar für mittelalterliches Latein von Du Cange reicht für Thomas nicht aus.

2. Besondere.

Der erste Artikel behandelt in den Vorargumenten (s. oben S. 37) zuerst allgemein den Anspruch Gottes auf Lehrerschaft (1), sodann die „Zeichen" als Vermittlung beim Lehren (2 u. 3), weiter das Lehren als Verursachung von scientia (4—17), endlich das Verhältnis von Frage und Antwort (18). Die Wissenschaft wird im Einzelnen besprochen hinsichtlich ihres Trägers (4), ihrer letzten Grundlage (5), als Accidens (6), hinsichtlich ihres Erfüllungsortes (7; vgl. 4), hinsichtlich der Art ihrer Verursachung und ihrer inneren Merkmale (8—17), zumal in Bezug auf ihre Gewißheit (13 u. 17).

S. 1. a. 1, 1: *videtur quod.* Quod und quia im Mittelalter regelmäßig statt des Infinitiv und Akkusativ mit Infinitiv. Nur einzelne Schriftsteller halten auf feineren Sprachgebrauch. Bei quod, quia und unde ist jedesmal die Bedeutung besonders aus dem Zusammenhang zu folgern.

S. 1, 1: „Glossa (interlin.)". Die kurzen Erläuterungen eines schwer verständlichen Textteiles oder „Glossae" (eigentlich veralteter Ausdruck) standen in den Handschriften teils zwischen den Linien des Textes — Interlinearglossen — teils am Rande — Marginalglossen. Die fortlaufenden Erklärungen des Bibeltextes hießen glossae perpetuae. Als Interlinearglosse wurde die des Anselmus von Laon († 1117), als Marginalglosse die glossa ordinaria oder „autoritas" des Walafrid Strabo († 849) gebraucht.

S. 2, 2, Z. 1: *„per aliqua signa"* sc. docet. — Z. 3: *„ut pote"* = wie z. B., hier wohl Konjunktion. a. 3, 3 u. 14 dagegen = insofern oder „weil" („als"); ambulare: Beliebtes Beispiel (Augustinus, Boetius), — Z. 4: „tamen" gehört zu „quia". Z. 7: „quantum ad" einschränkend „wieweit . . .

Auch das Beispiel mit ambulare wohl aus Augustin (Patrol. Lat. 32, 1212). Die Ausgaben verweisen für „adiungatur" auf „cap. III declinando ad finem".

S. 2, 2 u. 3: Über signa und significationes wurde im M. A. viel geschrieben; s. K. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande III u. IV und Alfr. Niglis, Sieger von Courtrai. Freiburg i. Br. Diss. 1903 S. 56ff.

S. 2, 4 Z. 2: subiectum = Träger (auch Ausgangspunkt einer Tätigkeit). Aber auch = unserm „Objekt" (*ὑποκείμενον*, Substrat).

S. 3, 4 Z. 1: „partem intellectivam — potentia sensitiva" sc. animae. Vgl. Vorargument 7 S. 3.

S. 3, 5 Z. 3: „ab alio creatur". Die Ausgaben „causatur"; die Nürnberger Hs. unklar. Der Sinn fordert „creatur"; vgl. unten S. 5, 15.

S. 3, 5 Z. 4: „impossibile" = unmöglich (meist im logischen Sinn). Später entstanden logische Übungsbücher über „Impossibilia" (s. Prantl, Gesch. der Logik IV).

S. 3, 5 Z. 5: „in actu perfecto" = in vollendeter Wirklichkeit.

S. 3, 5 Z. 6: secundum = infolge, sonst = entsprechend, gemäß.

S. 3, 5 Z. 7: rationem seminalem = „keimartiger Grund" (realistisch), auf augustinische Gedankengänge (rationes seminarias. Quaest. in Heptateuchum lib. 2 qu. 21 = P. L. $34_{,603}$. Ed. Maur. tom. III. col. 320 [a]) zurückweisend. Über den aristotelisch gemeinten Ausdruck „in actum educi" vgl. S. 4. 10.

S. 3, 6 Z. 1: *accidens* (*τὸ συμβεβηκός*), deutsch „Eigenschaft" eines Dings ganz allgemein („inhärierend"). Gegensatz „*substantia*" (*οὐσία*) sc. id quod substat accidentibus (immanent den Eigenschaften).

S. 3, 8: Recht freie Wiedergabe der augustinischen Gedanken.

S. 4, 9 Z. 1: oportet = ist es notwendig, anzunehmen, daß. Vgl. Vorarg. 10.

S. 4, 9, Z. 6. (in) *hunc* (mundum). So hier Thomas wie die Sixtinische und Clementinische Ausgabe gegen die Handschriften. Dagegen a. 2, 6 Rom. II 14 wie letztere gegen die Sixtina und Clementina.

S. 4, 10: *de potentia sciente actu scientem* = aus einem der Möglichkeit nach Wissenden zu einem der Wirklichkeit nach Wissenden. potentia = reale Möglichkeit (*δυνάμει*) im Gegensatz zu actu (*ἐνεργείᾳ*). „De potentia in actum educere" (nicht „deducere) beruht auf mittelalterlicher Entwicklung des aristo-

telischen Grundgedankens. Zum Augustinuszitat vgl. De lib. arbitr. c. XII n. 34 (Barth).

S. **4, 11**: Hierzu vgl. vor anderem Quaest. I de veritate. Bezeichnend ist hier das Bild der „descriptio". *Scitum* = der Wissensgegenstand. *Sic* = sonst? — *Operatur*; etwa operaretur?

S. 4, 12: „Boetius in lib. de consol." sc. De consolatione philosophiae. Aber V 5 (vgl. V 4) und auch sonst, soviel ich sehe, in De consol. steht der Satz nicht (nur excitare).

S. 4, 13: Vielleicht ist einfach de magistro = über den Lehrer zu schreiben. Denn in De magistro ist weder der Wortlaut noch der genaue Gedanke zu finden, auch nicht XII n. 40 P. L. 32, 1217 (nach Barth). Der Gegensatz zwischen scientia und opinio fallax ist aber scharf hervorgehoben bei Boëtius, Consol. V, 3, 55. credulitas bei Avicenna, Metaph. II 1. *obliquum* = unsicher? — obiecto aus der Nürnberger Hs.

S. 5, 14: *lumen intelligibile*; intelligibile aktivisch. — *species* = Bilder der Erkenntnis.

S. 5, 15: Die genauere Belegstelle (P. L. 32, 1265) wieder zweifelhaft.

S. 5, 16: Ysa. = Isaias.

S. 5, 17: *secundum quod* = insofern. —

S. 6, 5. *Gegenargument*: „in III. Metaphys." d. h. in der Metaphysik des Aristoteles. Gemeint ist vielleicht Δ 16. 1022 a, 1 *τὰ δ' ἄλλα ἤδη κατὰ ταῦτα* (sc. *κατὰ τὰ καθ' αὑτὰ λεγόμενα τέλεια λέγεται τέλεια*) *τῷ ἢ ποιεῖν τι τοιοῦτον ἢ ἔχειν ἢ ἁρμόττειν τοιούτῳ κτέ*, was freilich ungenau wäre.

S. 6, 6. *Gegenargum.*: Das Augustinuszitat ist aus c. 4 u. 5 zusammengezogen (P. L. 34, 198).

S. 7, Corpus: *eductione formarum in esse,* sc. existentiae d. h. aus der Möglichkeit in die wirkliche Existenz. Vgl. zu S. 4, 10.

S. 7, Corpus: *Avicenna dicit in sua Metaphys.*: IX 3. 4. 5 (vgl. II 4. VIII 6) Ausgabe von Venedig 1498 (nur mäßig humanistisch zurechtgemacht). Nach dem lateinischen Avicenna wird die Welt nicht nur von Gott, dem ersten und letzten Beweger, sondern auch von den intelligentiae separatae bewegt, und zwar bewegt 1. die erste Intelligenz die Hohlkugel des äußersten Körpers, 2. die zweite („das zweite") die Fixsternsphäre, 3. das dritte die Saturnsphäre usw. bis herab zu jener letzten Intelligenz, von der die Bewegung beherrschend über die naturae animales fließt. Letztere ist die intelligentia mundi terreni und wird von Avicenna intelligentia agens genannt. Die causae datrices esse sind Vervollkommnungen im Sein, die das Sein aufnehmenden (recipientes) dagegen sind unvollkommener (inferiores). S. IX 4. Datores formarum sind demnach alle Intelligenzien (primae datores formarum IX 5), zuhöchst Gott, im besonderen aber ist die intelligentia agens für die Erde dator formarum; die Materie muß hier zu ihren bestimmten künftigen Eigenschaften „appropriiert" d. h. eigentümlich gestaltet werden, indem die Körper ihre Formen vom dator formarum aufnehmen (IX 5).

S. 7, corp.: *Avicenna* ponit in VI. de Naturalibus d. h. im Liber sextus naturalium oder De anima, auf den er Metaph. IX 2 Anfang selbst verweist. Der Wortlaut in der Venediger Ausgabe v. J. 1493 S. 17

d, 18 d, 19 a anders (formae, emanare de caelestibus, intellectus, nicht intelligentia, mens). Vgl. aber V 6 intelligentia a qua emanat in eam (sc. animam) forma intellecta und die Frühschrift Avicennas über die Seele bei S. Landauer, Zeitschrift d. deutsch. morgenländischen Gesellschaft. 29. 1875 S. 373 ff., besonders S. 404 ff, (8. Abschnitt) u. 416 ff. (10. Abschnitt). Vgl. Carra de Vaux, Avicenne S. 149. Avicenna ist überhaupt für die Psychologie unserer Quästio zu vergleichen.

S. 8, Z. 10: addiscere — reminisci; Erinnerung an Platon und Platoniker wie S. Th. 117, 1 corp. beweist. *derogatur*, nicht juristisch.

Z. 19: „removens prohibens", wir „auslösende Ursache".

S. 8, Z. 20: „*VIII Physic.*" = *Φυσικὴ ἀκρόασις* Θ 4. 255 b, 20: *ἐνδέχεται γὰρ ἐμποδιζόμενον* (sc. *ὕδωρ, ἀήρ*) *μὴ ἄνω εἶναι, ἀλλ' ἐὰν ἀφαιρεθῇ τὸ ἐμποδίζον, ἐνεργεῖ καὶ ἀεὶ ἀνωτέρω γίνεται.* Vgl. 256 a, 2 *ὑπὸ τοῦ τὰ ἐμποδίζοντα καὶ κωλύοντα λύσαντος.* 257 b, 20 ff. S. aber überhaupt die ganzen Kapitel 4 u. 5 dortselbst; 255 a, 31 ist schon der Lernende und 257 a, 1 ff. der Lehrende in die Erörterung des Bewegungsbegriffs hineingezogen. Im Kommentar des Averroës ist der Fall des Lernens und Lehrens noch breiter ausgeführt (s. Opera Aristotelis; Venedig 1560. IV. Nr. 32 zu VIII 4 S. 295; aber der lateinische Wortlaut ist ein anderer als bei Thomas, wohl infolge der stilistischen Änderungen der Renaissance). S. Th. I 117 a. 1 c. wird die Aristotelesstelle für reducendo ipsum sc. addiscentem de potentia in actum zitiert.

S. 8 unten: Secundum doctrinam Aristotelis, wohl nicht im besondern auf Physik. I zu beziehen, sondern überhaupt auf seine Theorie (vor allem Physik VIII 4ff.). Phys. I 7 189b, 34 ist bereits vom Übergang des ungebildeten (*μὴ μουσικός*) in den gebildeten Menschen die Rede. Auch Averroës in Aristot. Phys. I nr. 78 (S. 34 der Ausgabe von Venedig 1560) hat unsern Wortlaut nicht.

S. 9, Z. 1: „In VI Ethic.", nicht eigentlich „c. 2 in princ.", sondern c. 13. 1144b, 8 *καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις . . . . ἐὰν δὲ λάβῃ νοῦν* (sc. *τὸ σῶμα*?), *ἐν τῷ πράττειν διαφέρει. ἡ δ' ἕξις ὁμοία οὖσα τότ' ἔσται κυρίως ἀρετή . . . . ἐπὶ τοῦ ἠθικοῦ δύο εἴδη* (sc. *ἐστίν*), *τὸ μὲν ἀρετὴ φυσική, τὸ δ' ἡ κυρία κτέ.* Wiederum zitiert Thomas nicht ganz wörtlich, sondern richtig „secundum sententiam". Vgl. auch Ethic. Nicom. VI c. 7. II 1. 1103b, 5 ff. I 6. 1098a, 3 ff. b 31 ff. Die „naturales inclinationes" entsprechen eher der *φυσικὴ ὁρμὴ πρὸς ἀρετήν* der Magna Moralia I 34, 1198 [a], 7; 9. II 3 1200a, 4, ebenso die consummatio der *τελεία ἀρετή* II 3. 1200a, 3.

S. 9, Z. 8: primae conceptiones etc. vgl. Boëtius (?), Ad Joannem Diaconum, Quomodo substantiae sint bonae I S. 169 Peiper: über die communes conceptiones; ferner *Avicenna* Psychologie (S. Landauer a. a. O.). — „*complexa*" nach dem arabischen Fachausdruck, „Urteile", „Sätze", weil aus Begriffen zusammengesetzt, „dignitates" wörtliche Übersetzung des griech. *ἀξίωματα*. — „*incomplexa*" = Begriffe (rationes). Die Beispiele hier (vgl. a. 1 ad 3) die Transcendentalbegriffe; huiusmodi also: res, aliquid, verum, bonum. — Andere Beispiele für communes notiones ohne Trennung der

Urteile und Begriffe bei Descartes, De princ. philos. I 13: simplicissimae notiones vor dem ersten gewissen Satz sind I 10 cogitatio, existentia, certitudo. Thomas a. 1 ad 3a meint dagegen mit ratio animalis, substantia schon komplexere Begriffe. — Die apriorischen Begriffe liegen also nach Thomas nicht fertig ausgebildet im Geiste des Menschen vor, sondern müssen erst durch den intellectus agens aus den sensibilia und zwar mit Hilfe des phantasma gewonnen werden. Der intellectus agens entmaterialisiert das durch die Phantasie schon geistiger gewordene Sinnesbild vollends, indem er das Phantasma geistig durchleuchtet (a. 3, 12) und die darin vom göttlich bestimmten Sinnending her enthaltenen geistigen Bilder (species oder intentiones intelligibiles) abstrahiert, um sie in den intellectus possibilis hineinzuprägen. Die illuminative und abstraktive Wirksamkeit des intellectus agens betätigt sich entweder an den äußeren Naturdingen oder an den Zeichen (signa) intelligibler Intentionen (ad 11 u. 14). Intentio im M.-A. bald „Absicht" (a. 3, 2), bald „Aufmerksamkeit", bald „Hinwendung" des Geistes auf das Objekt und zwar „intentio prima" der durch direkte Hinwendung aufs Objekt entstandene direkte Begriff (Begriffsbild) von einer Sache, „intentio secunda" der durch Hinwendung des Geistes auf seine eigenen Denkdispositionen entstandene (reflexive) Begriff usw.; vgl. ad 12. Die letztere Gebrauchsweise rührt aus der Übersetzung eines arabischen Ausdrucks bei Avicenna her. Monographische Traktate über die erste, zweite Intention usf. im 14. Jahrhundert.

S. 10 unten, *applicet*: applicare nicht nur für reale Anwendung von realen Mitteln, sondern auch für

logische Anwendung von allgemeineren Sätzen auf besondere Gebiete oder einzelne Fälle mit Hilfe der Folgerung. So hier und a. 1 ad 2.

Principia communia per se nota: Die uns unmittelbar einleuchtenden Urteile, die als gewiß erkannt werden, sobald man die Begriffe kennt und seine Aufmerksamkeit auf die Beziehung richtet; auch pr. naturaliter nota (a. 2, 2), nobis insita, a Deo nobis indita. Vgl. a. 2 corp. Schluß. In diesem Sinne ist S. 11 Mitte principia *innata* zu verstehen. Die entsprechenden Begriffe heißen auch universales conceptiones (ad 5), primae conceptiones per se notae (a. 3 corp. S. 27).

S. 11, Z. 1: *discursus rationis*: Das Verfahren des über verschiedene Dinge „hin und her eilenden" d. h. vergleichenden und Begriffe bildenden Verstandes, der dann erst wieder Urteile gestaltet und auf dem Umwege der Folgerung (vgl. ratio discurrens a principiis in conclusiones a. 1. ad 4) zu den Einzeldingen hinabsteigt. Der Gegensatz ist die Intuition, die ihr Objekt unmittelbar im Ganzen erfaßt (vgl. Aristot. metaph. *Λ* 9. 1075 a, 8).

S. 11, Z. 10: *Philosophus I Posteriorum*: Aristot., Analytica poster. *Αγ* 2. 71 b, 17 *ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα.* Vgl. *Αγ* 24. 85 b, 23 u. Analyt. priora I 4. 25 b, 30. Der lateinische Wortlaut nur ähnlich bei Averroes comm. Nr. 8 (II S. 7 der Ausgabe von Venedig 1560).

S. 12 ad 1, *competit*: Juristisch = „es steht ihm zu".

S. 12 ad 2, simpliciter — secundum quid: Geläufiger Gegensatz, hier etwa = „an sich" — „in gewisser Beziehung".

S. 12 ad 3, *I Posterior.*: Aristoteles, Analytica posteriora I 1. 71 a, 1 *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως.* Das Lateinische vgl. mit der antiqua translatio in der Ausgabe von Venedig 1560 II S. 1 a.

S. 13 ad 5, *virtualiter*: Der Kraft nach, potentiell.

S. 15 ad 12, *vis collativa*: „Vergleichendes Vermögen".

S. 15 unten: „in VIII Physic."; s. zu S. 8! — „habitualiter", schon dem fertigen Zustand nach.

S. 16 ad 13, *resolvuntur*: insofern sie auf die Prinzipien durch Herausschälung der letzteren zurückgeführt werden.

S. 18 a. 2, 4, *in I Ethic.*: Aristoteles, Ethica Nicom. und zwar erhellt der Gedanke weniger aus I 4, als aus I 2. 1095 b, 10 und dem Vorhergehenden (vgl. I 1 1095 a, 5). S. auch Eth. Nicom. I 10.

S. 18, a 2, *Gegenarg. 1, VIII Physic.*: Aristoteles *Φυσικὴ ἀκρόασις* VIII; s. oben zu S. 8 (255 a, 33. 257 a, 10. Vgl. *Γ* 3. 202 a, 32 ff., besonders 202 b, 10, was jedoch gegen das Zitat spricht).

S. 18, *Gegenarg. 2, importat*: „schließt in sich", „bringt mit sich".

S. 19, *Gegenarg. 2, superpositionis*: Über- (und Unter-) Ordnung.

S. 19, corp., *VII Metaphys.*: Wiederum nicht wörtlich; daher „patet ex". S. metaph. *Z* 7, 1032 a, 15 ff. *(φυσικαὶ γενέσεις)*, wo 1032 b, 7; 26 ff. *θερμότης* (mit *μέρος ἐνυπάρχειν*) als Beispiel: vgl. *E* 1. 1025 b, 20.

S. 19, corp. Mitte: *in agentibus univocis — aequivocis*; vgl. Summa theol. I qu. XIII a 5. I^{a} $2.^{ae}$ qu. LX 1c.

S. 20. a. 2 ad 3, *sibi*: = ei; so auch a. 3 corp. S. 27. — *secus* = anders.

S. 20, a. 2 ad 5, *in operabilibus — in speculativis*: aristotelischer Gegensatz der theoretischen, praktischen und poietischen Philosophie.

S. 21 a. 3, 2, *species impressa*: Gegensatz species expressa. S. die Lexika und Lehrbücher der Scholastik. Das Bild ist in dieser Quaestio genügend erläutert (imprimere).

S. 21 a. 3, 2: Der Verweis in der Klammer hinter de Trin. ist sicher falsch (P. Barth).

S. 22 a. 3, 6, *Damascenus*: Sc. Johannes, Migne Series Graeca prior 94, 874 BC (158).

S. 24 a. 3, 12, *Damascenus*: Ibid.

S. 25 a. 3, 16, *super Genes. ad litteram*: lib. 9. c. 15 = P. L. 34,403. Ed. Maur. tom. 3 col. 190.

S. 25 a. 3, *Gegenarg. 1, Dionysius* etc.: Migne Ser. Graec. 3, 181 f. B: *ὁρῶ δὲ, ὅτι καὶ θεῖον τῆς Ἰησοῦ φιλανθρωπίας μυστήριον ἄγγελοι πρῶτον ἐμυήθησαν, εἶτα δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς ἡ τῆς γνώσεως χάρις διέβαινεν.* Die lat. Übersetzung bei Migne gibt richtig *angelis* primum *patefactum esse.* Die alte scholastische Übersetzung docuere ist entweder ein Mißverständnis oder sie lautet didicere, was bei dem Zusatz deinde *per ipsos* etc. sich mit Thomas' Argumentation verträgt.

S. 26 a. 3, *Gegenarg.* 5, *de dono perseverantiae*: P. L. 45, 1023. Ed. Maur. tom. 10 col. 561.

S. 28 a. 3 corp. (Mitte), *IV Phys.*: Nicht wörtlich; s. Δ 8. 215a, 16. Δ 5. 212b, 4. 213a, 3; 7. Δ 9.

217a, 23 ff. Vgl. Θ 8. 262a, 21. Γ 3. 202a, 16. Θ 4. 255a, 40. — *comparatur:* „sich verhält". Vgl. comparatio a. 3 ad 1.

S. 28 a. 3 corp. Ende, *Augustinus etc.*: lib. 12 c. 36. = P. L. $34_{,484}$. Ed. Maur. tom. 3 col. 242.

S. 33 a. 4, 1 *Gregorius etc.:* lib. 2 hom. 2. n. 9 activa etenim vita etc. (P. L. 76, 954). Papst Gregor I. d. Große (540? — 604). „Hom. III." (späterer Zählung) hat die wörtlichen Übereinstimmungen nicht.

S. 33 a. 4, 2 *Gregorius etc.:* l. 2 hom. 2 n. 10. *ante* (!) activa agitur .... *postmodum* veniatur a. a. O. „Hom. XIV." nach späterer Zählung.

S. 33 a. 4. 3 *Gregorius ibid.:* l. 2 hom. 2 n. 10 a. a. O.

S. 34 a. 4 Gegenarg. 1 *Gregorius etc.:* l. 2 hom. 2 n. 8, wo „verbum" statt „verbo" (P. L. 76, 953).

S. 34 a. 4 corp. *Gregorius:* Homil. in Ezech. l. 2 hom. 2 n. 9. = P. L. $76_{,954}$ «contemplativa hic incipit*ur*, ut in *coelesti patria* perficiatur», wo „incipitur" statt „incipit" und „in caelesti patria" statt „futura".

S. 35 a. 4 ad 1 *Gregorius:* l. 2 hom. 2 n. 10 a. a. O.

S. 35 a. 4 ad 2 *Gregorius:* l. 2 hom. 2 n. 11 a. a. O., wo offenbar richtiger „ita plerumque utiliter a contemplativa animus" statt „plurium utilitas" etc., ebenso „per hoc quod contemplativa" statt „per quod" etc.

Druck von Hch. Ludwig, Bonn.

FASC XIII